Van secularisatie naar secularisme in de wetenschap, vanaf de Renaissance tot aan de Verlichting

De secularisering van de wetenschap vanaf de Renaissance tot aan de Verlichting is een proces dat we, wat kunstmatig, zouden kunnen laten beginnen in 1440 met 'De docta ignorantia' van Nicolaas van Cusa en laten eindigen in 1781 met de 'Kritik der reinen Vernunft' van Immanuel Kant, dat al een brug slaat van de Verlichting naar de Romantiek. De moderne secularisatie, die als een politieke beweging was begonnen, behaalde haar eerste overwinningen reeds gedurende de regering van keizer Karel IV met de Gouden Bul (1356), waardoor de traditie die Lodewijk van Beieren, geinspireerd door de theorieën van een Marsilius van Padua of een Willem van Ockam, en tégen Joannes XXII, tot gelding wilde brengen een hoogtepunt bereikte. Met 'Das Wesen des Christenthums' (1841) van Feuerbach of 'Also sprach Zarathustra' (1883) van Nietzsche zal de secularisatie haar toppunt bereiken in een tijdperk ná dat wat wij ons hier hebben voorgesteld te behandelen. Houden we ons dus aan de periode die loopt van Nicolaas V (1447-1455), de eerste humanistische paus, tot Pius VI (1775-1799) of de franse revolutie. Dit tijdperk is van wezenlijk belang voor het begrip van de kwestie *de dood van God* die de huidige theologie zo bezighoudt.[1]

§ 1. *Secularisatie en christendom*
Een vals alternatief

Het is onmogelijk te spreken over de *secularisatie* van de wetenschap, als men geen goed begrip van de betekenis ervan heeft. Zeer juist merkt Pierre Duhem op: 'in naam van de christelijke leer verzetten de kerkvaders zich tegen de heidense filosofen op gebieden die we nu eerder als van metafysische dan van fysische aard zouden beschouwen, maar die de hoeksteen vormden van de antieke fysica.'[2]

Inderdaad kritiseerden eerst de bijbelse theologie, later de apologeten en ook de kerkvaders de wezenlijke structuren ofwel de ethisch-mythische kern van de helleens-romeinse cultuur in het licht van de intentionele structuren van het judeo-christelijk denken.[3] De scheppingsleer, de ontkenning van de leer, dat de sterren de gebeurtenissen op het ondermaanse beheersen, de vernietiging van het geloof in de eeuwige kringloop, de verdwijning van de antieke pantheons openden voor de christenen een nieuwe wereld: een *geschapen* wereld die een ontkenning inhield van het adagium van Thales dat 'alles is vervuld van goden'[4]. Uit deze schok, die ook van culturele aard was, tussen de judeo-christelijke opvattingen en die van het hellenisme van de tweede eeuw ontstond een *Entgöttlichung* van de kosmos, een authentieke a-theïsering van de godenwereld van de hellenen en van de romeinen, en vandaar ook de gerechtvaardigde beschuldiging tegen de christenen, dat ze atheïsten waren met betrekking tot de voorvaderlijke goden. Deze demythisering verschafte toegang tot een nieuwe astronomische en fysische wereld, tot een nieuwe wereld voor de wetenschappen,[5] die nog niet tot een voldoende autonomie waren gekomen met betrekking tot de theologie en die evenmin een zodanig opzich-bestaan hadden bereikt, dat de wetenschap buiten het stramien van het christelijke om zou kunnen worden beoefend. Vanuit het standpunt der metafysica vormde de wereld, voornamelijk gezien als *geschapen*, nog geen adequate visie voor de nieuwe wetenschap. Noodzakelijk was een tot de wortel gaande verwereldelijking (Verweltlichung), een desacralisering of profanisering, een secularisering, die het mogelijk zou maken de kosmos te beschouwen met de eigen structuren ervan als uitgangspunt. Dat betekent: het is iets anders de wereld te zien als niet-God en geschapen, maar die daarbij slechts kan worden doordacht binnen het geloof, de theologie en de theocentrische structuren van het christendom, dan een wereld te beschouwen zoals ze zich aan onze ogen voordoet, autonoom en ab-soluut,[6] voor zover men deze beziet in haar eigen structuren, vanuit haar eigen essentie. Het komt er niet allereerst op aan, of zij al dan niet is geschapen (dit zou betekenen: het bestuderen van de toevallige metafysische conditie van de wereld); de moderne mens daarentegen stelt zichzelf de vraag naar de structuren zélf van de wereld, gedacht vanuit deze wereld zélf. Als nu deze ab-solute beschouwing neigt naar pantheïsme, atheïsme of deïsme, hebben we daarmee al niet meer secularisatie van de wetenschap maar *secularisme*; men weigert zijn toevlucht te nemen tot het fundament, tot de God van Israël of die van het chris-

tendom als geopenbaarde godsdienst. Hoe dan ook, de beschouwing van de niet-goddelijke en nu profane wereld is iets volkomen nieuws in de geschiedenis. Nog nooit heeft de mens zich tegenover de kosmos opgesteld door erover te denken als op haar eigen structuren berustend, structuren die wetenschappelijk, onafhankelijk van de theologie, moeten worden beschreven. De wereld gedacht als ab-soluut is de vrucht van de ontwikkeling van de begrippen omtrent de natuur en omtrent God, welke ontwikkeling, zoals de geschiedenis ons laat zien, van een secularisatie tot een strijdbaar secularisme is geworden. De wetenschap zal het belangrijkste instrument zijn dat wordt gebruikt om zich op deze wijze tegenover de werkelijkheid op te stellen. In beginsel zal er niet een metafysische standpuntbepaling worden vereist tegenover het afgrondelijke en uiteindelijke fundament van de wereld; dit is geen onderwerp voor de theologie, maar alleen voor de wetenschap, en in het bijzonder voor de wiskunde (zoals ook Niccolo) Tartaglia (1499-1577) meende), die ons in staat zal stellen verder door te dringen in het duistere warnet dat de wereld is. Naarmate de wetenschap vorderingen maakt, zal de theologie haar gezonde transcendentie boven de culturele structuren herwinnen. De Kerk, of beter, een groot aantal theologen en de invloedrijkste scholen waren er in de loop der tijden toe gekomen het volgende alternatief te stellen:

Schema 1

wetenschap (secularisme)	←	tegenover	→	christendom (christelijkheid)

Wanneer een moderne wetenschapsmens een onbekend element in de structuur van de kosmos ontdekte, ontstond er onmiddellijk een conflict met de traditie van de latijns-westelijke cultuur. We zullen meer gedetailleerd de gevallen van Galileo en Richard Simon bestuderen. Een Copernicus, die in zijn jeugd, toen hij zijn 'Commentariolus' (1530?) publiceerde, door Clemens VII werd aangemoedigd, kon de veroordeling van zijn werk 'De revolutionibus orbium coelestium' (1543) alleen maar ontlopen, dank zij de bekwame, enigszins luthersgezinde, Andreas Osiander, die zijn leerstellingen presenteerde als niet meer dan 'hypothesen'. Met dat al zal toch in 1616 zijn werk als in strijd met de bijbel worden veroordeeld. In feite bevond zich de Kerk in een moeilijke situatie. Enerzijds begunstigde zij een volkomen nieuwe wetenschappelijke beweging, die trouwens in Rome zelf haar

oorsprong had, maar van de andere kant werden de uitkomsten van de onderzoekingen niet aanvaard. Waarin bestond deze schijnbare tegenstrijdigheid? Het gaat hier om een dubbelzinnige verwarring tussen de trans-culturele structuren van het geloof en die van een gegeven cultuur: de latijns-mediterrane van de middeleeuwse christenheid. *De christenheid*, hetzij de byzantijnse, hetzij de latijnse, was opgekomen in de vierde eeuw met de triomf van Constantijn. De christenheid aanvaardde in feite vele van de structuren van het cultuurpatroon van de helleens-latijnse wereld: namelijk al die structuren die, geïnspireerd als ze waren vanuit bijbel en traditie, weerstand hadden geboden aan de kritiek van de kerkvaders. Maar men had niet ingezien, dat genoemde structuren, tot die van de bijbel toe, wél een noodzakelijk cultureel geconditioneerd geheel vormden, maar dat dit níet het enig mogelijke was: tegelijk met de taal waren aanvaard astronomische, etnologische, fysische, geografische, medische, historische, psychologische en politieke hypothesen. Deze, moeilijk als zodanig te onderkennen, structuren vormden het culturele *a priori*, het klaarblijkelijk gegevene, van de christenheid.[7]

§ 2. *Het juiste alternatief*

De grote wetenschappelijke ontdekkingen van de Renaissance en de Verlichting brengen een crisis teweeg die bestaat in een geweldige, tegen de culturele fundamenten van de christenheid gerichte, kritiek. Deze cultuurpatronen, die waren gevormd in een duizendjarige rijping van de mesopotamische en egyptische beschaving, waaraan de bijbelse wereld zich voedde, kwamen tot verdere ontwikkeling in de mediterrane wereld, helleens in het oosten en in het westen romeins, om dan Europa te veroveren en daarmee te latiniseren. Het christendom evangeliseerde deze wereld en vermengde er zich tot op zekere hoogte mee, zonder dat het dit van zichzelf bewust was. De moderne wetenschap begon nu, uitgaande van de door de kerkvaders begonnen demythisering, bepaalde principen die al werden 'beschouwd' als tot het geloof te behoren op de keper te beschouwen. Dit gebeurde bijvoorbeeld met de astronomische beschrijvingen van de bijbel, met de opvatting, dat de aarde het middelpunt van het heelal is en dat de hemel een bolvorm heeft, zo ook met het geloof, dat Moses de directe auteur van de wet was, met het aanvaarden van de duivel als oorzaak van ziekten, met de individuele schepping door God van elke ster apart en van elk der diersoorten, met de miraculeuze oorsprong

van het verschijnen van kometen aan de hemel. De grote ontdekkingen wierpen de niet-langer-houdbare structuren van een oud schema omver. Voor bepaalde kerkmensen betekenden die ontdekkingen daarom nu precies het in twijfel trekken van de grondbeginselen van het geloof. Men had één gemaakt, samengesmolten, de wereld van het christelijk geloof, die in wezen trans-cultureel is, met de structuren van één cultuurpatroon: dat van het latijnse christendom. De tegenstelling die men zag, behoorde niet te zijn wetenschap tegenover christendom, maar de juiste tegenstelling moest in de volgende termen worden gesteld:

Schema 2

	a) Noodzakelijke structuren van de wereld van het geloof (*supra*-cultureel maar historisch)
c) Strukturen ontdekt door de moderne wetenschap (nieuw schema) [secularisatie]	b) Toevallige structuren, behorende tot de mediterrane cultuur (antiek oud, voornamelijk aristotelisch schema)

↑———— tegenover ————↑

De theologie, het christendom, de wereld van het geloof, moest begrijpen, dat de conclusies van de wetenschappen zich niet tegenover die van de noodzakelijke geloofsstructuren konden stellen. Een groot aantal theologen, de invloedrijksten, dachten, dat genoemde ontdekkingen de totaliteit van het christendom in twijfel stelden. Ze hadden abusievelijk a) en b) van *schema 2* als één geheel beschouwd. De wetenschap verkreeg hierdoor een voorkomen als was zij besmet met gebrek aan geloof, met ketterij of dwaling. In dit soort zaken, bijvoorbeeld in het geval Copernicus-Galileo, namen zowel de inquisitie als Luther en Calvijn een zelfde standpunt in.

De wetenschapsmensen, die oorspronkelijk bijna uitsluitend kerkmensen, priesters, waren, zagen zich gedwongen één van de twee onvermijdelijke fouten te begaan: enerzijds vervallen in een concordisme (dat wil zeggen, bijbel of traditie zodanig forceren, dat ze 'concorderen' met hun wetenschappelijke conclusies) of anderzijds duidelijk af-

wijken van de secularisatie in de richting van het secularisme, tégen de Kerk, of tenminste tegen een groot aantal van haar theologen in. Door dit misverstand kwam er gaandeweg een nieuwe wereld tot leven, de wereld van de moderne wetenschap, die zich eerst zij aan zij met de Kerk zal ontwikkelen, maar die langzamerhand in zichzelf een autonomie zal gaan zoeken die zij voor haar ontplooiing nodig heeft, maar die haar werd onthouden. De moderne wetenschap nam alleen stelling tegen een oud schema van de latijnse cultuur. De christenheid boog de wetenschap in de richting van het secularisme. Toch had diezelfde wetenschap in zichzelf een gewichtige reden die haar ertoe bracht zich een nieuwe opvatting over de natuur en, in correlatie hiermee, over God te vormen. Als we de algemene lijnen waarlangs deze ontwikkeling plaatsvond, beschouwen, zullen we daarin het metafysische fundament van het moderne secularisme vinden.

§ 3. *Van secularisatie naar secularisme*
Autonomie en ab-soluut worden van de natuur

Voor de grieken was de natuur een uitgebreid goddelijk organisme dat bestond uit zich in de ruimte bevindende lichamen en met een voortbeweging in de tijd, het geheel begiftigd met leven, daar de hemelse geesten zichzelf bewogen; er bestond toen een theologie en een goddelijke orde of *logos*. Heel de polytheïstische duiding van de kosmos verdween met de patristiek en de Middeleeuwen om te worden vervangen door een leer over engelen en duivelen die zo duidelijk in de kunst en in de overige uitdrukkingswijzen van de middeleeuwse cultuur leeft. Het humanisme en de Renaissance begonnen een nieuw patroon op te leggen: de natuur werd steeds meer in het schema van een machine gevangen: *natura naturata*, een machine die werkt dank zij zekere onveranderlijke wetten, opgelegd door diezelfde natuur (*natura naturans*). Dit alles gebeurde niet in één dag: er waren eeuwen voor nodig.[8]

Op zijn vlucht voor de turken kwam in Italië de geleerde byzantijn Giorgius Gemisthus Plethon (1355-1452), schrijver van het beroemde werk: over de verschillen tussen de wijsbegeerte van Plato en die van Aristoteles (1440).[9] Dit werk was de vonk die het vuur van ontelbare discussies deed ontbranden. Zijn leerling Joannes Bessarion (1395-1472) verdedigde het in zijn 'De natura et arte'.[10] In die tijd werd de jonge Nicolaas van Cusa (1401-1464) naar Konstantinopel gezonden: bij het zien van de onmetelijkheid van het kwaad en de verfijnde

wetenschap van de byzantijnen vond er in de geest van deze Nicolaas een volledige omkeer plaats. Van zijn melancholische beschouwing was de vrucht: 'De docta ignorantia'. Zijn systeem was klaarblijkelijk geïnspireerd op de neo-platonici. Ofschoon hij beweerde, dat het universum was geschapen *ex nihilo*, liet zich de eerste aanzet van de moderne traditie al zien: 'De wereld is een als door de vinger Gods geschreven boek'.[11] Het universum is het *maximum contracto* van alle bestaanbare dingen, het is de *explicatio Dei* die pre-existeerde in God als *complicatio*. Men is nog niet gekomen tot een ab-solute beschouwing van het universum.[12] Cusa neemt afstand van de aristotelische kosmologie. De aarde is niet het middelpunt van de wereld; het centrum is God in alle dingen; de aarde is van dezelfde substantie als de sferen en zou, evenals de sterren, verlicht kunnen worden gezien, als we maar uit de 'sfeer van het vuur' zouden kunnen ontsnappen.[13] En Ficinus Marsilius zelf (1433-1499) bevestigt dat: 'Deus per esse suum quod est simplicissimum quoddam rerum centrum a quo reliqua tamquam lineas deducuntur'.[14]

De toepassing van deze nieuwe natuurvisie op de astronomie was het geniale van Nicolaas Copernicus (1473-1543). Het uiteindelijk belangrijke was niet zozeer de onttroning van de aarde als centrum[15] als wel de ontkenning, dat het universum een centrum zou hebben. Bij de bestudering van ons eigen systeem kan men de zon als middelpunt stellen. De gehele wereld is van dezelfde materie gemaakt en de astronomische wetten zijn identiek in alle delen van de kosmos. De aarde is een hemellichaam als de andere. Het universum is een onbegrensde mathematisch te berekenen machine. Daarom kon Joannes Kepler (1571-1630) al zeggen '*Ubi materia, ibi geometria*'. Giordano Bruno (1545-1600) oriënteert zich meer nog dan Cusa naar een neo-platoonse visie op de natuur. God is eerder *fons emanationis* dan schepper. Bruno is meer geneigd de uitdrukking' productio rei' dan die van 'creatio' te gebruiken. Enthousiast navolger van Copernicus als hij was, wees hij op het feit, dat er een actieve goddelijke potentie in de natuur aanwezig is (*natura naturans*), en bovendien op de wereld als *complicatio explicationis* (*natura naturata*).[16] Op 17 februari 1600 stierf hij, levend verbrand, veroordeeld door de inquisitie, te Rome.

Met Galileo Galilei (1564-1642) verkrijgt de nieuwe visie op de natuur haar eerste klassieke wetenschappelijke verwoording:
'De wijsbegeerte staat geschreven in dit onmetelijke boek dat voortdurend voor onze ogen open ligt (ik spreek hier over het universum),

maar dat niet te begrijpen valt, als men de taal ervan niet kent en de tekens waarmee deze wordt geschreven niet herkent. Het is geschreven in mathematische taal en de letters ervan zijn driehoeken, cirkels en andere geometrische figuren, zonder welke het me menselijkerwijze onmogelijk is (deze) woorden te begrijpen; zonder dit alles zou men zich slechts doelloos in een donkere doolhof bewegen'.[17] En hij besluit met te zeggen, dat dit alles zo gemaakt is 'tot welzijn van ons, katholieken'.[18]

De natuur is zuiver kwantiteit en daarom minacht Galilei en kritiseert hij het bestaan van kwaliteiten.[19] Voor deze natuur, die inerte materie is, moet evenwel een oorzaak buiten haar worden aangenomen. Maar deze oorzaak is van nu af *Deus ex machina.* Descartes (1596-1650) benadrukt deze visie op de wereld als stoffelijke en uitgebreide machine nog radicaler.

Baruch Spinoza (1632-1677) is de man geweest die de moed had het begrip van de natuur, dat men vanaf de 14e eeuw had getracht uit te werken, definitief tot uitdrukking te brengen en die het secularisme mogelijk zou maken. De wetenschap eiste een ab-solute wereld, die autonoom was ten opzichte van de theologie. Spinoza slaagde erin deze te conceptualiseren, toen hij beweerde: 'Wegens een erin aanwezige oorzaak heb ik begrip van datgene waarvan het bestaan in het wezen besloten ligt'.[20] God is er de oorzaak van, is de enige substantie, *natura naturans* en *naturata.* De natuur is God zelf, uitdrukking van zijn attributen en bestaanswijzen. De joodse denker uit Nederland verbindt zich met heel de nominalistische traditie, humanistische traditie en Renaissance-traditie van de 16e en 17e eeuw. De wetenschap staat nu voor een universum dat zuiver uitgebreidheid en beweging is, een ab-solutum, dat mathematisch te berekenen valt.[21] Het gaat hier om een absoluut immanentisme dat toch ook tegelijkertijd idealisme is: *Deus sive natura.*

In Engeland had Bacon ondertussen de experimentele wetenschappelijke methode geformuleerd, maar Isaac Newton (1642-1727) is de belichaming van de wijze waarop de angelsaksische wereld zich wetenschappelijk uitspreekt. De natuur is een fenomenale totaliteit[22] die zich binnen een absolute tijd[23] en ook in een absolute ruimte[24] ordent; zij is *sensorium Dei* aangezet door de absolute beweging.[25] In de cartesiaanse traditie, maar ook in die van de filosofie van een Berkeley ('Esse est percipi') en van heel het engelse empirisme, zal Emmanuel Kant (1724-1804) zich volgens de idealistische methode een idee vormen van de natuur als een eigen voorwerp (*Gegenstand*)

van wetenschappelijke kennis. De absolute ruimte en tijd van Newton vormen nu het *a priori* van de sensibiliteit die de chaotische wereld van het *noúmenon* organiseert: de natuur is fenomeen. De natuur wordt gedacht door de *a priori*-vormen van het verstand[26] en kan niet metafysisch, maar alleen wetenschappelijk worden gekend. Noch de dingen in zich, noch God, noch het ik in het ontologische vlak kunnen wetenschappelijk worden gekend. De natuur is een transcendenteel ab-solutum dat tenslotte als realiteit teniet is gegaan. We zijn hier ver verwijderd van de wereld van de sferen uit de 13e eeuw, maar bevinden ons zeer dicht bij de crisis van de moderne wetenschap. De idealistische mechanica zal kritiek ondervinden van de filosofie van het einde van de 19e eeuw die vitalistisch en door de biologische gegevens is geïnspireerd.

Goethe slaakt, met het enthousiasme van de moderne mens, de kreet: 'Natuur! Wij worden door haar omgeven en omarmd, zonder dat wij de mogelijkheid bezitten aan haar te ontsnappen en evenmin de macht hebben dieper in haar door te dringen. Zonder dat we erom vragen en zonder ons te waarschuwen, neemt zij ons op in haar rondedans en drijft ons, mét zichzelf, voort tot wij, uitgeput, aan haar arm ontvallen'.[27]

§ 4. *Pantheïsme, deïsme, atheisme*

Zoals we hebben kunnen zien, betekent het denkbeeld dat men heeft van een ab-solute natuur altijd een zeker begrip van God, dat dan ook met de genoemde opvatting van de natuur in correlatie staat. Dit is dan een godsbegrip dat steeds meer wordt gereduceerd tot God praktisch is verdwenen uit de theoretische visie van een Holbach, Feuerbach of Nietzsche.[28]

In de werken van de 14e-eeuwse denkers en later tot aan Campanella (1568-1639) vertoont het godsbegrip óf gelijkenis met de eerste *ousía* van de neo-platonici, met de God van Scotus Eriugena of van Meister Eckart, hét moment vóór de emanaties, altijd met een heimelijke spanning in de richting van het pantheïsme. In de grote mechanische systemen is God de ordenende architect, oorsprong van de beweging en doel van de totaliteit. Zo denken Copernicus, Kepler en Galileo. En zelfs ook Descartes geeft de idee van God de sleutelpositie in zijn systeem. Maar in werkelijkheid is het een *idee* van God dat deze functie in het nieuwe schema van het subjectivisme vervult. Het is al niet meer de levende, transcendente, voorzienende God van Is-

raël. Het is een *Deus ex machina*, die in dit schema wordt geplaatst, omdat het zo uitkomt, omdat de toepasbaarheid, het rationele inzicht en de mathematische bevattelijkheid van het theoretische systeem van de moderne wetenschap en het idealistisch subjectivisme dit eisen. Dit systeem culmineert in Spinoza, die, filosofisch, God en natuur één maakt. Uiteindelijk is de natuur alles en de rest niets. De Schepper en Voorzienende is weggewerkt, maar vóór men bij het uitgesproken atheïsme belandt, zal, in de variant ervan die het deïsme is, God eerst worden gereduceerd tot een idee van een wezen, zij het een opperwezen.

In Frankrijk is het Pierre Bayle (1647-1706) die dit proces versnelt.[29] Heel de dogmatiek van de positieve religie moet zich onderwerpen aan de uitspraken van het tribunaal van de Rede.[29] Als hij zijn boek 'Pensées diverses sur la Comète qui parut en 1680' (1683) uitgeeft, wil Bayle bewijzen, dat de wetenschap en de geopenbaarde godsdienst niets met elkaar te maken hebben. Onze 'vrijdenker' laat zien, dat de komeet die in 1680 werd gezien, daar deze geen miraculeuze oorsprong heeft en ook niet aan de voorzienigheid kan worden toegeschreven, niet wijst op een straf van God, maar slechts een natuurlijk astronomisch feit is. Zijn God is geen God van de voorzienigheid, het wonder lijkt hem een onmogelijkheid. En meteen maakt hij de eerste apologie voor het atheïsme in de westelijke cultuur tot werkelijkheid.[30]

In Engeland zet het deïsme, dat in Hobbes (1588-1697) een volmaakte uitdrukking vindt, zijn eerste stappen met Herbert of Cherbury (1582-1648). De graaf van Shaftesbury (1671-1713) van zijn kant maakt onderscheid tussen het theïsme van de gelovigen (waaronder het christendom valt) en het deïsme van degenen die alleen maar een natuurgodsdienst kunnen bewijzen of willen aannemen, een onderscheid dat werd gemaakt, nadat er in optima forma kritiek was geleverd op de positieve religie in het werk 'An Inquiry Concerning Virtue or Merit' (1699). Hij staat, onafhankelijk van alle geopenbaarde godsdienst, een autonome natuurlijke moraal voor. De moraal-systemen van een Hutcheson, Smith, Diderot en zelfs van Herder en Kant hebben veel aan hem te danken.

Van zijn kant baant John Toland (1670-1722) met zijn 'Christianity not mysterious' (1696) de weg naar het religieuze scepticisme van Hume (1711-1776), die in zijn 'Dialogues concerning Natural Religion' (1751-1755) de positieve religie ontkent en de basis legt voor de natuurreligie van de filosofen van de franse revolutie. De ontken-

ning van de God van de geopenbaarde godsdienst gaat steeds meer veld winnen, vooral ook vanwege de aanvankelijke verwarring die werd veroorzaakt door de vorderingen van historische wetenschappen en de filologie. De bijbel scheen de aanvallen van de opkomende geesteswetenschappen niet te kunnen weerstaan.

Het deïsme van een Diderot (1713-1784) in de 'Encyclopédie' (1751) liep tenslotte uit op een naturalistisch pantheïsme, waarvan baron Holbach zich bediende om in zijn werk 'Le système de la nature' (1770) het eerste moderne systeem dat ronduit materialistisch kan worden genoemd te postuleren. Hij is tegenstander zowel van de God van de natuurlijke eis als die van de positieve religie. Zijn atheïsme is de directe voorloper van dat van Feuerbach:

'O Natuur! Koningin van alle bestaan! En gij, haar aanbiddelijke dochters: deugd, rede, waarheid! Weest gij voor eeuwig onze enige godinnen. Aan u komen toe de wierook en de eerbetuigingen van de aarde. Toont gij dan, o natuur, wat de mens dient te doen om het geluk, dat gij hem doet verlangen, te verkrijgen! . . . Rede! Leidt gij zijn wankele schreden op de levenspaden'.[32]

Dit is de ontkenning van God ten gunste van de natuur, pure materie.

De moderne mens wordt, nadat hij de fasen van het nominalisme en van de neo-platoonse denkrichtingen van de Renaissance heeft doorlopen, door Descartes gedefinieerd als *cogito*. De mens is individu en subjectiviteit. De wereld en God vervagen als *ideeën* voor een denkend bewustzijn. Voor Kant is de wereld de *Vorstellung* die door het transcendente ik voor zichzelf wordt geordend. De dingen (*tà ónta*) en God zijn uit het bereik van het kenbare verdwenen. Wat er blijft, zijn de systematisch geordende objecten: de natuur. Het gaat hier om een subject dat bestaat als scheppende subjectiviteit. *De mens is de maat van alle dingen.*[33] Wij bevinden ons hiermee in de situatie van het secularisme.

§ 5. *Het profetisch optreden van Galilei*

Zoals we hebben kunnen zien, vormden het wetenschappelijke wereldbeeld van de Renaissance tot de Verlichting een autonome en absolute totaalvisie op de wereld, onafhankelijk van de theologie en de openbaring. Waaraan was deze ontwikkelingsgang te wijten? Niet de minst belangrijke onder de factoren die ertoe leidden, was de houding die de Kerk aannam in enige conflicten die in hun tijd een

niet te miskennen weerklank vonden. Daar men voor het alternatief wetenschap *tegenover* christendom van *schema 1* (§ 1) opteerde, werd het secularisatieproces, zoals we zullen zien, tot een secularisme vervormd. De wetenschap die de vrucht was van een duizendjarig pogen van de Kerk om de wereld te demythiseren, keerde zich tegen degene die haar tot leven had gewekt, terwijl het juist de Kerk had moeten zijn die de secularisatie inspireerde, wel niet als een ab-soluut maken van de natuur, maar wel als een gerechtvaardigde autonomie van de natuurlijke orde van het politieke, economische, culturele en wetenschappelijke leven, dat wil zeggen, als autonomie van een tot volwassenheid gekomen civilisatie.

Daar we niet stap voor stap alle conflicten tussen de Kerk en de wetenschappen kunnen nagaan, zullen we enige voorbeelden nemen die als prototypen kunnen gelden. Het tijdperk van het humanisme en de Renaissaance aanvaardde de ontdekkingen op geografisch, astronomisch en fysisch terrein met bewondering; het tijdperk van de Verlichting daarentegen ontdekt veeleer de historie, de filologie en de andere geesteswetenschappen, die voor het christendom nog moeilijker kwesties opwierpen.

Tegenwoordig valt het niet moeilijk erop te wijzen, dat vele kerkmensen het hunne hebben bijgedragen tot de ontplooiing van de wetenschap. Onder dezen vinden we alle grote humanisten als Ficinus Marsilius, Pico della Mirandola, Lefèbre d'Étaple, Erasmus, Luis Vives, Thomas Morus en zovele anderen. Maar wat ons hier bezighoudt, is het secularisatieproces zélf, dat wil zeggen, de langzame groei naar de autonomie van de wetenschap ten opzichte van theologie en Kerk; hier moeten we gaan denken vanuit de ontstane *conflicten* om de concrete reacties te zien van het christelijk bewustzijn. Deze reacties kunnen zijn gebaseerd op *schema 1* (§ 1) of anderzijds op *schema 2* (§ 2), voor zover dit toen al door sommigen intuïtief juist werd geformuleerd. Jammer genoeg bezaten de laatstgenoemden in het kerkelijk instituut niet voldoende autoriteit.

Wat Columbus op zijn transatlantische reizen deed (1492), was gebaseerd op de opvatting, dat de aarde een bolvorm heeft. Deze hypothese werd als mogelijk aanvaard door de spaanse theologen van La Rábida en Salamanca. Magelhaens was de eerste die de wereld omzeilde (1519). De mythische beschrijving van *psalm 104/103* wordt daarmee van haar zin beroofd. Is dan de aarde een hemellichaam als zovele andere? De geografie wierp astronomische vraagstukken op. Copernicus poneert dan het heliocentrisme. Tycho Brahe (1546-1601)

neemt stelling tegen zijn 'hypothese'. Pas met Galilei, die een grote theoretische bekwaamheid, een duidelijke manier van zich uitdrukken en een theologische intuïtie bezit, wordt het conflict openbaar, algemeen en onontwijkbaar. Vanaf 1610 tot aan zijn dood in 1642 kwam een kwestie tot ontwikkeling die een van de duidelijkste gevallen is waaraan het vraagstuk van de secularisatie van de wetenschap duidelijk kan worden gemaakt.[34] Op 46-jarige leeftijd publiceerde hij 'Sidereus nuntius magna longeque mirabilia spectacula pandens'. In een brief van 12 mei 1612 merkte hij op, dat zijn ontdekkingen 'de begrafenis van, of beter, het laatste oordeel over de pseudo-filosofie betekenden. Wat zullen die van de peripatetische school allemaal wel gaan beweren om de onveranderlijkheid van de hemelen te verdedigen . . .'.[35] Hier valt op te merken, dat voor Galileo zijn tegenstanders de verdedigers zijn van het '*oude schema*' (cf. *schema* 2, § 2). Voor ons doel is essentieel een brief die hij op 21 december 1613 schreef aan een van zijn leerlingen, de benedictijn Castelli, en die later oorzaak werd van de door Caccini o.p. en Lorini o.p. bij de romeinse inquisitie en de congregatie van de index ingediende aanklacht. In deze brief kan men zien, dat voor onze astronoom de Heilige Schrift geenszins kan dwalen,[36] maar dat de interpretators ervan dat wél kunnen.[37] Galileo, vaststaand in de katholieke orthodoxie, is van mening, dat de Schrift en de natuur beide werken zijn van God, die niet met zichzelf in tegenspraak kan zijn.[38]

Uitgebreider, duidelijker en nauwkeuriger zet hij zijn leer uiteen in een brief aan Christine de Lorraine in 1615. Hij herhaalt zijn fundamenteel principe, dat de Schrift ons niet kan bedriegen,[39] maar in de Schrift vindt men enige geloofsprinciepen (*de fide*) die het natuurlijk bevattingsvermogen van de mens te boven gaan[40] en waarmee de wetenschap niets kan doen, maar de wetenschap moet die wel in trouw aanvaarden en erop bedacht zijn de openbaring te ontvangen. Evenwel komen er in de Schrift ook waarheden voor die op de natuur betrekking hebben; daarbij zijn er die voorlopig nog niet kunnen worden bewezen (bijvoorbeeld of de sterren al dan niet leven bezitten), er zijn er daarentegen ook die ontwijfelbaar zeker zijn bewezen.[41] In dit laatste geval moet men, als zich een schijnbare tegenspraak tussen de wetenschap en de Schrift voordoet, zonder overhaasting, zorgvuldig de authentieke zin van de Schrift bestuderen, door de twijfelachtige teksten in overeenstemming te brengen met de teksten die duidelijker zijn.[42] Galileo vervalt hier onontkoombaar in het concordisme en toch kan men hierin zijn vast geloof en zijn solidariteit met de Kerk zien.

Hij voegt eraan toe, dat er schriftuurlijke geloofsprinciepen zijn, andere gegevens daarentegen worden alleen voorgesteld om de openbaring voor een bepaalde cultuur, bijvoorbeeld de hebreeuwse, begrijpelijk te maken.[43] Alle culturen bezitten structuren die als klaarblijkelijk gelden, die door de algemene opinie en de sociale consensus worden aanvaard.[44] Deze structuren verschillen van die welke de wetenschap ontdekt, maar ze zijn noodzakelijk voor het begrip van de openbaring en voor het tot uitdrukking brengen ervan. 'Maar de beweeglijkheid of de rusttoestand van de aarde of de zon behoren niet tot (de principen van) het geloof'.[45] De kerkvaders schenen zich te verzetten tegen de onlangs ontdekte grondbeginselen, maar in feite deden ze dat, omdat ze het vraagstuk niet diepgaand en wetenschappelijk hebben onderzocht. Hun eenstemmigheid heeft op het gebied van de wetenschap geen waarde. Op dit gebied doen de christenen van de nieuwe tijd, waartoe Galileo behoort, wat zij (de kerkvaders) niet hebben kunnen doen.[46]

Men ziet duidelijk, dat Galileo in een christelijke geesteshouding volledig aandacht heeft voor de vraagstukken van zijn tijd. Hij bezit bovendien een voor een niet-specialist verbazend diep theologisch inzicht. En wat meer is: hij had, om de crisis in de verhouding tussen wetenschap en christendom te overwinnen, voor het juiste alternatief gekozen, doordat hij de trans-culturele zin van het geloof verklaarde en zich een overtuigd tegenstander toonde van het 'oude schema'. Had men algemeen deze weg gevolgd, dan zou de overgang van het christendom naar een christen-zijn dat in het nieuwe moderne cultuurpatroon was begrepen en er zijn uitdrukking in vond zonder strijd en misverstanden en zonder de, nog ergere, verwijdering tussen de Kerk en de wetenschappelijke wereld hebben plaatsgevonden.

Zonder dat hij zijn zaak voor de rechtbank van de inquisitie had kunnen verdedigen, werd de leer van het heliocentrisme en de beweging van de aarde op 24 februari 1616 als 'onzinnig, in filosofische zin absurd en formeel ketters' veroordeeld. Twee dagen later deelde Bellarminus dit aan Galileo mee. Van zijn kant had Bellarminus op 12 april 1615 aan Foscarini een voor ons wel zeer onthullende brief geschreven. Daarin zei de kardinaal, dat er, als Galileo – evenals Copernicus had gedaan – de leer van het heliocentrisme als hypothese had verdedigd[47] en dus had verklaard, dat men veronderstelde, dat de aarde beweegt,[48] maar zonder naar voren te brengen, dat dit *werkelijk* gebeurt, helemaal niets aan de hand was geweest. De werkelijkheid van een zodanige leer te bevestigen, lijkt hem uiterst gevaarlijk,[50]

want een dergelijke bewering vormt een aanval op de filosofie, de theologie en de Heilige Schrift. Zoals men ziet, heeft Bellarminus het geloof, in ons *schema 2* (§ 2) met a) aangeduid, niet gescheiden van de culturele structuren, aangeduid met b). Hij beweegt zich binnen een integraal en ondeelbaar schema van het christendom. Dit valt ook op te maken uit wat hij verder argumenteert: de hypothesen van Galileo stellen alles wat de griekse en latijnse schrijvers over die kwesties hebben beweerd in twijfel.[51] Men deed deze pogingen evenwel terecht en trachtte op goede gronden aan te tonen, hoe ongefundeerd vele culturele structuren van de mesopotamische en mediterrane wereld waren, evenals vele andere inzichten op dit gebied die soms wel veertig eeuwen lang als geldig waren aanvaard. Bellarminus kan niet aanvaarden, dat er ook maar één element aan twijfel onderhevig zou zijn, en verwart zo op een of andere manier het geloof met een cultuur. Vandaar ook dat hij een onderscheiding voorstaat waarin hij al hetgeen behoort tot de primitieve hebreeuws-christelijke cultuur tot de fide verklaart. 'Er kan niet worden gezegd, dat dit (de omstreden vraagstukken) geen geloofsmaterie is, want als het al geen geloofsmaterie is *ex parte obiecti*, dan is het dit wel *ex parte dicentis*'.[52] Op deze wijze is hetgeen in de bijbel staat geschreven woord voor woord en in zijn letterlijke betekenis waarheid voor iedere mens en voor iedere cultuur. Bellarminus geeft zo, zonder het te weten, geen aanleiding tot secularisatie, maar zet de wetenschap op de weg naar het secularisme. Zelf had hij geen uitgesproken belangstelling voor de wetenschappen als zodanig. Hij verwachtte, dat men hem de centrale plaats van de zon en de beweging van de aarde uit de Schrift zou bewijzen, en vandaar kon hij uitroepen, dat dit hem 'niet is bewezen'.[53] De verdere loop van de gebeurtenissen kan ons niet verbazen. Tientallen jaren nog bleef voor de katholieke theologen de aarde het middelpunt van het heelal.

§ 6. *De filologie verschijnt ten tonele*

De bijbel, dat wil zeggen, de grondslagen zelf van het geloof, scheen op veel fundamenteler niveau te worden aangevallen. Een Joannes Reuchlin (1455-1522), vorst van de hebraïsten, publiceerde in 1506 al 'Rudimenta linguae hebraicae' en al eerder (1496) 'De Verbo mirifico'. Daar hij een groot aantal tegenstrijdigheden in de vulgaat had aangetoond, werd hij in 1513 door de inquisitie van Mainz veroordeeld. Deze veroordeling werd in 1514 bevestigd door de universiteiten

van Keulen, Leuven, Mainz en Parijs en tenslotte door Leo X in 1520. Maar in het Frankrijk van de bisschop van Meaux, Bossuet (1627-1704), van Lodewijk XIV en van het edict van Nantes kwam de crisis tot een ontknoping die zeer ernstige gevolgen had.[54]

De tijdrekenkundige ontdekkingen op het terrein van de geschiedenis, en daarbij de vorderingen op het gebied van de filologie, moesten ook wel hun invloed op de bijbelstudie hebben. In West-Indië had een José de Acosta de bekrompenheid van een europeïserende visie op de algemene geschiedenis aangetoond in zijn studies over de inca's. De mythische oorsprong van Rome en Griekenland wordt nader bekeken door Saint-Evremond in zijn 'Réflexion sur les divers génies du peuple romain'. Romulus wordt gereduceerd tot een mythische figuur. Bossuet echter kon deze hypothese, die de gevestigde structuren van de mediterrane cultuur, van het christendom, in twijfel trok, helemaal niet waarderen:

'Het eerste tijdperk laat in zijn allereerste begin een groots schouwspel zien: God schept hemel en aarde door zijn woord (In het jaar 1 van de wereld; het jaar 4004 voor Christus) . . .'.[55]

De wetenschappelijke chronologie – bijvoorbeeld Paul Pezron in zijn 'L'antiquité des temps rétablie' (1687) – toonde aan, dat de egyptische koningshuizen hun oorsprong hadden vóór de tijdstippen die voor de zondvloed aangegeven waren en dat deze elkaar zonder onderbreking opvolgden. Nu begon er ook in 'het verleden' beweging te komen. De aarde had, dank zij Galilei, haar onbeweeglijkheid al enige tijd eerder verloren. Maar van nog grotere invloed was het verschijnen van de filologische werken van Richard Simon (1638-1712), katholiek priester en oratoriaan, zoon van de Kerk tot aan zijn dood, een diep doordringend soepel intellect, een wonderbaarlijk geheugen en onverdroten vasthoudendheid. Studerend in het oratorium kon deze filoloog van het eerste uur hebreeuwse manuscripten van de bijbel consulteren.[56] Hij kende uitstekend grieks, hebreeuws, syrisch en arabisch. Hij las onvermoeibaar de kerkvaders, vooral Hiëronymus, van wie hij ongetwijfeld zijn strijdbaar karakter kreeg. Zijn eerste werk is er al een aanduiding van, dat hij de traditie van de oosterse kerk kende.[57] Kort daarvoor had hij, in de geest die we nu oecumenisch zouden noemen, de joodse gemeente van Metz verdedigd tegen een valse aanklacht wegens moord.[58] Hij had het plan om samen met anderen een bijbelvertaling te maken, waarvoor hij van Bossuet het volgende verwijt toegevoegd kreeg: 'Tien jaar geleden besloten enige heren een nieuwe vertaling van de Heilige Schrift tot stand te bren-

gen. De heer Justel, protestant van erkende wetenschap, stelde aan de heer Simon voor eraan deel te nemen; deze heer Simon maakte zelf het plan voor deze nieuwe versie. Allen te zamen stelden zich voor aan het publiek een franse bijbel te geven *die geen enkele partij zou bevoordelen* (onderstreping van Bossuet zelf) en die katholieken en protestanten gelijkelijk van nut zou zijn! Ziehier (zegt Bossuet ironisch) ongetwijfeld een pracht project voor een katholiek priester'.[59] Onze oratoriaan is, zoals we zien, misschien wel de onbekende grondlegger van het katholieke oecumenisme, ofschoon zonder onmiddellijke volgelingen.

Richard schreef nog veel meer werken in oecumenische zin.[60] Tenslotte verscheen zijn voornaamste werk 'Histoire critique du Vieux Testament' (Parijs 1678). Heel zijn uiteenzetting heeft een apologetisch doel: de bijbel is niet voldoende 'uit zichzelf duidelijk en ook niet genoeg om, onafhankelijk van de traditie, alleen de geloofwaarheid vast te stellen'.[61] Simon toont aan, dat de teksten een lange geschiedenis hebben vanaf de profeten en schrijvers tot aan onze dagen ('des révolutions du texte hébrue de Moïse jusqu'à nos jours'). God sprak geen hebreeuws tot Adam, Moses is niet de enige auteur van de pentateuch, de samaritaanse pentateuch kan authentiek zijn, Esdras moest een van de belangrijkste figuren zijn die verantwoordelijk waren voor de huidige samenstelling van de bijbel, de septuagint vertoont belangrijke afwijkingen evenals de vulgaat. In heel zijn kritiek stelt hij zich vooral op tegenover het rationalisme van Spinoza en het antitraditionalisme van Luther en Calvijn. Simon wil de orthodoxie waarborgen en daardoor komt hij ertoe de onfeilbare inspiratie uit te breiden tot de auteurs, de afschrijvers en de samenstellers van het boek.[62] Het is waar, dat protestanten, jansenisten en de katholieken in het algemeen, met Bossuet te beginnen, zich geërgerd toonden over het gebruik van de pas opgekomen filologie, over dit wat genoemd zou kunnen worden de secularisatie van de bijbel, die voorwerp van wetenschappelijk onderzoek werd gemaakt. De politie nam op instigatie van Bossuet, op bevel van de raad van de koning, de 1300 gedrukte exemplaren in beslag. Enige exemplaren kwamen in Londen en Amsterdam terecht. De verspreiding ervan was enorm. Simon schreef ook nog vele andere wetenschappelijke werken.[63] Onze vervolgde oratoriaan schreef: 'Degene die er aanspraak op zou maken op gebied van de fysica, mathematica, astrologie of welk ander terrein van de filosofie (*sic*) waarheden vast te stellen met betrekking tot zekere passages van de Heilige Schrift – die deze kwesties alleen

maar in het voorbijgaan en in voor het (hebreeuwse) volk gebruikelijke termen behandelen –, zou een daad begaan die zowel een theoloog als een filosoof onwaardig is.[64] Simon maakt een duidelijk onderscheid (zie *schema* 2, § 2) tussen de culturele, en veranderlijke, structuren van bijbel en christendom en het trans-culturele geloof. Als wetenschapsman en filoloog verwierp Simon vele cultuurelementen of trok die in twijfel om de universele transcendentie van het geloof te verkondigen. Bossuet daarentegen, verdediger van het christendom, gaf zich geen rekenschap van dit fundamentele onderscheid. In een brief van de licentiaat Capperonnier in 1702 aan de bisschop wijst eerstgenoemde er de prelaat op, dat men, vóór men kritiek uitoefent op Simon, eerst goed op de hoogte moet zijn van de wetenschappelijke filologie. Bossuet zelf heeft zich niet aan deze regel gehouden en heeft daardoor ernstige fouten begaan.[65] Bossuet dacht, dat de literaire kritieken van Simon de hele theologie en de traditie omverwierpen.[66] Hij verwarde de traditie met een 'traditionalistische' exegese en hierdoor komt het, dat Bossuet, toen de oratoriaanse exegese aantoonde, dat de kerkvaders niet hadden kunnen beschikken over de instrumenten om de volle zin van de teksten open te leggen door uit te gaan van het hebreeuws, uitriep, dat Simon 'het geheime plan had om de fundamenten van de godsdienst te vernietigen'.[67] Voor Bossuet maakt de filologie de Heilige Schrift waardeloos.[68] Het is in ieder geval een feit, dat bij decreet van 1 december 1682 het eerste boek van Simon op de *index* werd geplaatst, waarop eveneens al zijn belangrijkste werken stonden.

§ 7. *Conclusies*

De geschiedenis is de leermeesteres van het leven, want ze leert ons, dat dat wat in het verleden is gebeurd nog steeds in het heden plaatsvindt. Bossuet nam in deze crisis een positie in die analoog was aan die van Bellarminus. Hij had in feite, hoewel ten onrechte, de noodzakelijke structuren van het geloof één gemaakt met bepaalde gegeven cultuurpatronen. De kritiek die noodzakelijk werd gemaakt door de ontwikkeling van de wetenschap van de Renaissance tot de Verlichting, en nog veel later, eiste, dat er een onderscheid werd gemaakt tussen het wezenlijke, het geloof, en de culturele tradities. De moderne wetenschap heeft een groot aantal mythische uitdrukkingswijzen vervangen (zoals bijvoorbeeld de aarde als onbeweeglijk middelpunt van het heelal, de hebreeuwse en romeinse tijdrekeningen

enz.). Het afwijzen van de grootse visies van Galilei op het gebied van de astronomie, van een Simon op dat van de filologie, van een De Clave, Bitaud en Villon op geografisch terrein (veroordeeld door de Sorbonne), het verwerpen van de chemie die sinds Paracelsus (1493-1561) altijd verdacht was geweest, omdat men die verwarde met de alchemie en de magie, het afwijzen van Priestley, vervolgd door de anglicanen, van de eerste artsen (vanwege de moeilijkheden met de secties en het verbod tot inenting in het geval van Boyer, die door de Sorbonne werd veroordeeld) en het verwerpen van zovele anderen kon niet anders dan de gezonde secularisatie omvormen tot een anti-christelijk secularisme. Het was op zijn minst één van de oorzaken en zeker niet de minste. Het christendom werd nog enige tijd beschermd door de pogingen van vele christenen, onder anderen Bossuet, maar zij zetten daarmee ook de poort wijd open voor het ongeloof, de onverschilligheid en het europees secularisme van de 18e eeuw. Montesquieu (1698-1755), Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778) en de franse revolutie hadden een positieve beweging kunnen vormen in plaats van een anti-katholiek secularisme. Globaal genomen heeft de Kerk de wetenschap niet écht als dochter aangenomen, maar met wrok en tegenzin. Het valse antinomium wetenschap-christendom verhinderde de rijping. In alle geval bestond er alleen bij degenen die de supraculturele transcendentie van het geloof juist in het omverwerpen van het 'oude schema' ontdekten een onpartijdig begrip voor wat er positief was in de secularisatie. De secularisatie die werd omgevormd tot secularisme biedt ons nu een cultuur *etsi Deus non daretur*.

NOTEN:

1 A. Auer, Säkularisierung, *Lex. f. Theol. u. Kirche* IX (1964), 253-254. C. Ratschow, Säkularismus, *Die Rel. in Gesch. und Gegenwart* V (1961), 1288-1296. A. Dondeyne, Sécularisation et foi, *Lumen Vitae* 3 (1968), 415-430. A. Durand, Sécularisation et sens de Dieu, *Lumière et vie* 89 (1968), 61 ss. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit; die Säkularisierung als Theologisches Problem*, Stuttgart 1953. A. Auer, Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses. *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, Freiburg 1964, 338-365. Ned. vert.: Veranderingen in het begrip dat de christen van de wereld heeft, *Kerk en Wereld* (God en Wereld, 5), Hilversum 1965. J. Metz, Weltverständnis im Glauben, Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, *Geist und*

Leben 35 (1962), 172 ss. F. Schumann, *Zur Ueberwindung des Säkularismus in der Wissenschaft*, 1950. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie des Renaissance*, Berlin 1927. *Idem*, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1906-1920. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Berlin 1914. A. White, *A history of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1896. G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1941. S. van Mierlo, *La science, la raison et la foi*, Paris 1948. J. Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionelle*, Tournai 1958. A. Rich, *Die Weltlichkeit des Glaubens*, Stuttgart 1966. A. Maier, *An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen 1943. G. Michalski, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle*, Cracovie 1928. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1950; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Lovaina 1956-1962. Hierbij moet nog worden gevoegd de kerkgeschiedenis (Fliche-Martin, Llorca-García Villoslada, Bihlmeyer-Tuechle etc.) en de geschiedenis van de wetenschap (Laín Entralgo-Lopez Pinero, Mieli, Taton etc.).

2 P. Duhem, *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* II, Paris 1914, 408. Cf. G. Ebeling, Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 52 (1955), 296-360.

3 Cf. over de 'noyau éthico-mythique d'une culture': P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris ²1955, 274-288. C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, 9-85.

4 Fragment A 22 en A 1 (Diels-Kranz, I, 1964, 79 en 68).

5 Als we spreken over 'wetenschappen', bedoelen we zowel de natuurwetenschappen (*Naturwissenschaften, sciences*) als de geesteswetenschappen (*Geistwissenschaften*).

6 Absoluut is de metafysische conditie van de ongefundeerde noten. 'Absoluut is, derhalve, zelfgenoegzaam ... De essenties zijn in de lijn van de wording de uiteindelijke fundamenten waarop de hele wereld is gebaseerd, de fysische principepen (*archai*) ervan'. (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 208-209).

7 'Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichem Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut?' (E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften*, Haag 1962, § 34, 126).

8 R. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford 1945. A. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge 1927. E. Burtt, *The Metaphysical foundations of Modern Physical Science*, New York 1932. E. Cassirer, *op.*

cit. K. Loewith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Sitzungsberichte der Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse, IV), Heidelberg 1960.

9 *Patr. Gr. CLX*, col. 889-934.

10 Roma, 1469.

11 'Est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus' (*Serm.* 10) (cf. *Opera*, Basel 1565).

12 'Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta' (*D. ign.* II, 4).

13 Si quis foret extra regionem ignis, terra ista in circunferentia regionis per medium ignis lucida stella appareret, sicut nobis, qui sumus circa circunferentiam regionis solis, sol lucidissimus apparet' (*ibid.* II, 12).

14 *Theol. plat.*, II, 6.

15 Cf. H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt 1965.

16 'Omnia in uno, omnia in omnibus, unus et omnia, unus in omnibus'. 'Natura est sempiterna et individua essentia' (*Acrotismus Camoeracensis, De Natura*).

17 Il Saggiatore, *Le opere di Galileo Galilei* VI, Firenze 1933, 232.

18 '... per beneficio di noi Cattolici" (*ibid.*, 233).

19 '... ch'ella (la materia) debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta ... non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere a cotali condizioni necessariamente accompagnata ... Non siano altro che puri nomi'; 'annichilate tutte queste qualità' (cf. G. Galli, *L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo*, Torino 1963).

20 'Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam' (*Ethica* I, def. 1).

21 'Totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione' (*ibid.* II, prop. 13, lemma 7, sch.).

22 'Philosophiae naturalis id revera principium est, et officium, et finis, *ut ex phaenomenis*, sine fictis hypothesibus, arguamus' (*Optices* III, q. 28).

23 'Tempus absolutum, verum et mathematicum' (*Principia Mathematica*, def. VIII, sch.).

24 'Spatium absolutum ...' (*ibid.*).

25 'Motus absolutus est translatio corporis de loco absoluto in locum absolutum' (*ibid.*).

26 Cf. *Kritik der reinen Vernunft; transzendentale Elementarlehre* (A 19, B 33) en *Die transzendentale Logik* (A 50, B 74).

27 *Die Natur* (fragment uit het dagboek van het jaar 1782 (*Naturwissenschaftliche Schriften* I, Leipzig, 9).

28 Cf. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964. *Idem*, Genesi storica dell'ateismo contemporaneo, *L'ateismo contemporaneo*, Torino

1968, 3-54: 'Questa dissoluzione dell'idealismo nell'ateismo avviene in due tappe: prima l'assunzione del panteismo di Spinoza da parte di Lessing (lo *Spinozastreit*) e poi l'elevazione dell'Io kantiano ad Assoluto nell'idealismo (lo *Atheismussteit*) di Fichte' (14).

29 Cf. B. Magnino, *Illuminismo e Cristianismo*, Brescia 1959. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935. Preclin-Jarry, Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles, *Hist. de l'Égl.* XIX, 1 (1955). Cf. infra n. 54.

30 *Réponse aux questions d'un provincial*, cap. CXXVIII.

31 5Que ce qui nous persuade que l'athéisme est le plus abominable état ou l'on se puisse trouver, n'est qu'un faux préjugé que l'on se forme touchant les lumières de la conscience, que l'on s'imagine être la regle de nos actions, faute de bien examiner les veritables ressorts qui nous font agir' (*Pensés diverses*, § 233).

32 *Le Système*, II, cap. XIV.

33 Protagoras, Fragment B 1 (Diels-Kranz, II, 263). Het is duidelijk, dat de tekst bij de sofist geen idealistische betekenis heeft.

34 Cf. N. Virgano, Fede e scienza in Galileo, *La Civiltà Cattolica* 116 (1965/1), 35-45; 228-239; (1965/2), 35-47; 447-455. A. Dubarle, Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature, *Rech. Sc. Phil. et Théol.* 50 (1966), 67-87. A. Koyré, *Galilée et la révolution scientifique du XVIIe siècle*, Paris 1955. G. di Santillana, *The Crime of Galileo*, Chicago 1955. Gemelli e.a., *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei (Vita e Pensiero)*, Milan 1942. J. Yela Utrilla, Galileo el orthodoxo, *Rev. Fil.* 1 (1942), 99-125. J. Ortega y Gasset, Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo, *Obras Completas* V, Madrid, 9-164.

35 '... la quale novità dubito che voglia essere il funerale o più tosto l'estremo et ultimo giuditio della pseudo-filosofia ... e sto aspettando di sentir scaturire gran cose dal Peripato per mantenimento della immutabilità de i celi' (brief van Galileo aan de graaf van Cesi, Le Selve, 12 maart 1612, *La opere* XI, 296).

36 '... non poter mai la Scrittura mentire o errari' (brief aan Benedetto Castelli, 21 dec. 1613, vanuit Florence, *Le opere* V, 282).

37 'Se bene la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno talvolta errare alcuno de'suoi interpreti ed espositori ... quando volessero fermarse sempre nel puro significato delle parole ... è necessario che i saggi espositori produchino i veri sensi' (*ibid.*).

38 '... perchè, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo ...' (ibid.).

39 'Non poter mai la Sacra Scrittura mentire' (brief aan Christine de Lorraine, groothertogin van Toscane, 1615, *Le opere* V, 315). Cf. F. Russo, Lettre de Galilée à Christine de Lorraine, *Rev. Hist. Sc.* 17 (1964), 330-366.

40 'Io non dubito punto che dove gli umani discorsi non possono arrivare, e che di esse per consequenza non può avere scienza, ma solamente opinione e fede, piamente convenga conformarsi assolutamente col puro senso della Scrittura' (*ibid.*, 330).

41 'indubitata certeza' (*ibid.*).

42 '... concordi col fatto dimostrata ...' (*ibid.*). '... concordare un luogo della Scrittura con una proposizione naturale demostrata' (*ibid.* 331).

43 'Che dunque fosse necessario atttribuire al Sole il moto, e la quiete alla Terra, per non confonder la poca capacità del vulgo e renderlo renitente e contumace nel prestar fede a gli articoli principali e che sono assolutamente *de Fide*' (*ibid.*, 333).

44 'Ma più diró, che non solamente il rispetto dell'incapacità del vulgo, ma la *corrente opinione* di quei tempi, fece che gli scrittori sacri nelle cose non necessarie alla beatitudine più si accomodorno all'uso ricevuto che alla essenza del fato' (*ibid.*). '... l'assenso de gli uomini tutti, concordi nell' istesso parere, senza che si sentisse la contradizione di alcuno' (*ibid.*, 335-336).

45 'Ma la mobilità o stabilità della Terra o del Sole non son *de Fide* nè contro a i costumi (Galileo zinspeelt hier klaarblijkelijk op de besluiten van Trente), nè vi è chi voglia scontorcere luoghi della Scrittura per contrariare a la Santa Chiesa o i Patri' (*ibid.*, 337).

46 '... che tal particolar disquisizione non si trova esse stata fatta da i Patri antichi, potrà esser fatta da i sapienti della nostra età, li quali, ascoltate prima l'esperienze, l'osservazioni, la ragioni e le dimostrazioni de'filosofi ed astronomi' (*ibid.*, 338).

47 '*Ex suppositione* e non assolutamente' (brief van Robertus Bellarminus aan Paolo Fascorini, Roma, 12 april 1615, *Le opere di Galileo* XII, 171).

48 'Che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l'apparenze ... e questo basta al mathematica' (*ibid.*).

49 'Ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo ...' (*ibid.*) .

50 'È cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Sacra Fede con rendere false le Scritture Sante' (*ibid.*).

51 '... et a tutti li espositori greci et latini' (*ibid.*, 17).

52 'Nèsi può rispondere che questa non sia materia di fede, perchè se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis*' (*ibid.*).

53 'ma io non crederò che ci sia tal dimostratione, fin che non mi sia mostrata' (*ibid.*).

54 Cf. P. Hazard. *op. cit.* G. Schnuerer, *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert*, Paderborn 1941. W. Dilthey, Friedrich der Grosze und die Aufklärung, *Gesam. Schriften* II, 1921. E. Cassirer, *Die Philosophie*

der Aufklärung, Tübingen 1932. E. Guyenot, *L'évolution de la pensée scientifique, les sciences et la vie aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1941. Latreille-Palenque, *Histoire du catholicisme en France* II-III, Paris 1962.

55 *Histoire universelle* I, époque I *(Oeuvres complètes de Bossuet* X Paris 1866, 687).

56 *Hebreeuws Ms. 1925*, Bibliot. Nat. Paris. Cf. F. Strummer, *Die Bedeutung Richard Simon für die Pentateuchkritik*, Münster 1912. R. de la Broisse, *Bossuet et la Bible*, Paris 1891. A. Monod, La controverse de Bossuet et de Richard au sujet de la version de Trévoux, *Cahiers Rev. Hist. et Phil. Rel.* (1922). A. Molien, Richard Simon, *Dict. de theol. cath.* XIV (1941), 2094-2118.

57 *Gabrielis metropolitae Philadelphiensis* . . ., Paris 1671

58 *Factum servant de réponse au livre intitulé: Abrégé du procès fait aux juifs de Metz*, Paris 1670.

59 *Critiques de la version du N.T.* VI, *Oeuvres complètes* X, 604.

60 *Cérémonies et coutumes des juifs*, Paris 1674 *Voyage du Mont Liban traduit de l'italien*, Paris 1675. *Factum contre les bénédictins de Fécamp*, Paris 1675.

61 *Préface.*

62 'Le Saint-Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit' (voorwoord bij *Lettre à M. l'abbé P. touchant l'inspiration des Livres sacrés*, Rotterdam 1699).

63 Tot de voornaamsten behoren:
Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis, Utrecht 1684. *Histoire critique du texte du N.T.*, Rotterdam 1690. En vooral *Histoire critique des principaux commentateurs du N.T. depuis le commencement du christianisme*, Rotterdam 1693. In dit werk zei Simon, dat 'il est difficile de tirer des conclusions de l'Écriture, comme d'un principe clair et évident' (94). Bossuet meent, dat men hiermee de Heilige Schrift diskwalificeert ('. . . pour montrer qu'on ne gagne rien avec l'Écriture'; *Defense de la tradition et des Saints Pères* II, 1; Oeuvres complétes de Bossuet X, 175), maar ziet niet, dat Simon alleen maar aangeeft, dat er moeilijkheden voortkomen uit de filologie en geschiedenis die men bij de studie van het heilige boek niet uit de weg moet gaan. Hij schreef ook nog *Le nouveau Test. de N.S.J.C. traduit sur l'ancienne édition latine*, Trévoux 1702, waarin hij zegt: 'notre version latine étant obscure et équivoque en quelques endroits, il n'y a point d'autre remède pour êter ces obscurités que d'avoir recours aux originaux . . . Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Écriture, mais je souhaiterais qu'elles fussent toujours jointes à des interprétations littérales (*Préface*). En tenslotte: *Moyens de réunir les protestants à l'Église romaine*, Paris 1703.

64 *Bibliothèque critique* IV, Bâle 1710, 96.

65 'Comme M. Simon veut triompher en fait de grec et d'hebreu . . . il faut

apporter un grande exactitude ... cette importante règle n'a point été observée (par vous même)' *Oeuvres* XI, 1077).

66 'Selon ce critique, on ne doit suivre que les règles de la grammaire, et non pas la théologie de la tradition, pour bien expliquer le Nouveau Testament. Si l'on fait autrement, ce n'est pas le sens de saint Paul que l'on donne; c'est celui que l'on s'est formé sur ses propres prejugés' (brief CCX van M. Arnauld, juli 1693; *Oeuvres complètes de Bossuet* XI, 1066). Arnauld drukt hier zeer juist de gedachte van Bossuet uit. Men stelt onbewust tegenover elkaar wetenschap (filologie) en traditionele theologie (dat wil zeggen die van het christendom).

67 '... un sourd dessein de saper les fondements de la religion' (brief aan Nicole, 7 dec. 1691; *Oeuvres* XI, 998). Het valt niet te ontkennen, dat R. Simon toch wel excessen beging (cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 425-426).

68 'Et l'on va voir que le résultat est précisément ce que j'ai dit, que l'Écriture et ensuite la tradition, ne prouvent rien de part et d'autre' (*Défense de la tradition* II, 1; *Oeuvre*, X, 172).

(Vertaling V. Hendriks)